

Imaginaire colonial et représentation visuelle des populations noire africaines. Le cas de la Guinée espagnole (1880-1968)

Hasan G. López Sanz

Departamento de Filosofía, Universidad de Valencia

Nicolás Sánchez Durá

Departamento de Filosofía, Universidad de Valencia

2021

POUR CITER CET ARTICLE

López Sanz, Hasan G. & Nicolás Sánchez Durá, 2021. «Imaginaire colonial et représentation visuelle des populations noire africaines. Le cas de la Guinée espagnole (1880-1968)», in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL Bérose : article2346.html

Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. (Tous droits réservés).

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose (www.berose.fr), accessibles [ici](#).

Consulté le 23 janvier 2022 à 17h30min

Prologue

Cet article est la reprise du texte introductif de l'ouvrage accompagnant l'exposition « *Let's bring blacks home! Imaginación colonial y formas de aproximación gráfica de los negros de África (1880-1968)* », qui se tint au Centre culturel La Nau de l'université de Valence (Espagne), en février-mars 2020 [1]. Le propos de l'exposition et de l'ouvrage consistait à analyser certaines formes d'appréhension iconographique des populations noires africaines dans le contexte de la culture de masse, notamment le cas, peu connu, de la Guinée espagnole, l'actuelle Guinée équatoriale. L'exposition était découpée en cinq sections illustrant (à travers des objets de collections publiques et privées, cartes, photographies, revues scientifiques et populaires d'époque, livres, documentaires et fragments de films de fiction...) les différents aspects de notre enquête historique et anthropologique.

Introduction

Depuis les textes les plus anciens du canon culturel européen, les populations noires africaines ont été considérées comme la forme la plus radicale d'altérité culturelle – et la

qualifier de « culturelle » signifiait, déjà, estimer close une discussion qui fut longue et tortueuse, à savoir : l'inclusion des noirs africains dans le domaine de l'humain. Sans aucun doute, cette discussion a connu son dernier avatar sous l'influence de la domination coloniale européenne des territoires, peuples et ressources d'Afrique au profit des puissances impériales. Et sans aucun doute non plus, cette domination s'est toujours masquée derrière un alibi altruiste, celui de sa « mission civilisatrice ». Pensés à partir de schémas conceptuels qui renvoient au canon classique, les noirs africains furent considérés comme des sauvages, des enfants vivant hors des processus historiques et ayant besoin d'une tutelle, de régénération et de progrès.

Bien qu'il soit antérieur à l'expansion de la colonisation européenne et au partage intérieur de l'Afrique mis en œuvre par la Conférence de Berlin (1884-1885), le texte de Hegel, *La Raison dans l'Histoire* (1822-1830), est un de ceux qui ont formulé ce point de vue par rapport au procès historique universel. Dans *La Raison dans l'Histoire*, Hegel affirme que les autochtones d'Amérique étaient à tel point paresseux qu'un religieux devait faire sonner une cloche à minuit pour rappeler aux Indiens de remplir leurs devoirs conjugaux. La quasi-disparition de ces peuples était due à leur infériorité, non seulement physique mais aussi culturelle. Pratiquement dépourvus d'intelligence, leur résistance à l'éducation aurait été presque absolue. Pour cette raison, les organisations ecclésiastiques avaient dû user avec eux d'autorité morale en leur imposant des travaux, aussi bien pour leur éveil spirituel que pour qu'ils subviennent à leurs besoins. Parce que ces populations vivaient comme des enfants, nous dit Hegel, « elles choisirent la meilleure méthode pour élever leur condition et assumèrent, par rapport à eux, la position de parents en face de leurs enfants[2] ». Dans la section suivante dédiée à l'Afrique noire où Hegel caractérise cet état naturel d'inculture et de barbarie, on peut y lire la justification historique de l'esclavage.

« Les nègres », identifiés à la nature, se trouveraient dans un état où « leur conscience n'est pas parvenue à la contemplation d'une quelconque objectivité solide, comme par exemple Dieu, la loi, à laquelle puisse adhérer la volonté de l'homme et par laquelle il puisse parvenir à l'intuition de sa propre essence ». Le noir est « l'homme dans son immédiateté », dominé par « les passions », dans un « état brut », « inconscient de soi » et, toujours selon Hegel, nous ne pourrions rien trouver en lui qui concorde avec la nature humaine. Nous ne pouvons qu'improprement parler de « religion des nègres », car ils ne vont pas au-delà de deux de ses moments : la magie et le fétichisme. Mais pourquoi n'aurait-on pas le droit de parler de vraie religion ? Car celle-là commencerait au moment même où l'homme « reconnaît un être suprême [...] totalement objectif [...] pouvoir supérieur par rapport auquel l'homme est quelqu'un de plus faible et plus bas ». Il en résulte que les noirs qui vivent à l'état de nature ne peuvent avoir que le plus grand mépris pour l'homme. Ce mépris éthique et juridique constitue leur principale caractéristique, raison pour laquelle leur gouvernement est toujours tyrannique. C'est la raison même qui justifie que règne au sein même de leurs sociétés l'esclavage et que celui-ci devienne alors le fondement de leur droit. En conséquence, l'esclavage, celui que les Européens et les Américains exercent maintenant sur eux,

[...] dans la mesure où il prend place à l'intérieur de l'État, [...] est en lui-même un moment du progrès par rapport à la pure existence isolée et sensible, un moment de l'éducation, une sorte de participation à une vie éthique et culturelle supérieure. L'esclavage est une injustice en soi [...] Mais pour arriver à la liberté, l'homme doit acquérir d'abord la maturité nécessaire. L'élimination graduelle de l'esclavage est, pour cette raison, plus opportune et plus juste que son abolition brutale^[3].

Remarquons à quel point se fait sentir dans les pages de Hegel l'écho des livres I et III de la *Politique* d'Aristote, où l'esclave par nature est identifié au barbare. Résonne ici, comme on sait, l'affirmation d'Homère selon laquelle les barbares seraient des êtres « sans fratrie, sans loi, sans foyer », formule citée explicitement par Aristote qui fait autorité. Pour le Stagirite, une véritable vie morale n'est possible qu'au sein d'une vraie forme politique d'État, c'est-à-dire non despotique. Après le *De Civitate Dei* de saint Augustin, cette dernière ne pouvait être que chrétienne, puisque parmi ceux qui manqueraient de foi, il ne pourrait y avoir ni droit ni justice, même si en apparence il y en avait et, en conséquence, il n'y aurait donc pas de vraie république. Or, chez Aristote, la différence entre homme libre et esclave par nature n'est pas une différence de degré mais spécifique : l'esclave ne serait pas tout à fait rationnel car il manquerait de faculté délibérative et c'est pourquoi, vu son incapacité à décider des moyens propres à atteindre un but, il manquerait de *proairesis* ou de libre choix. Cet arbitrage est celui qu'apporte l'homme libre qui devient ainsi son maître^[4]. Pour Hegel, cette irrationalité est accidentelle et peut être surmontée, car le philosophe allemand ne demande pas tant une intégration des noirs dans notre culture que dans l'histoire universelle. Si bien que, et c'est là que réside la tromperie, cette universalité n'est autre qu'une extension de la particularité propre à l'Europe. Hegel, nous l'avons vu, affirmait que la meilleure attitude envers eux serait celle des « parents en face de leurs enfants », c'est-à-dire la tutelle. Le fait d'être pleinement rationnel supposerait donc un prix à payer : cesser d'être fétichistes et prisonniers de la pensée magique et s'intégrer, en s'y subordonnant, au processus historique des nations civilisées, même au prix d'une domination coloniale avec un « esclavage de transition » qui se justifierait par l'éducation, moins brutal et plus juste que son abolition tout court^[5].

Au moment même où Hegel écrivait ce texte, on disposait en Europe d'autres récits de différente nature sur l'Afrique noire. En effet, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle les savoirs sur l'Afrique ne provenaient que de quelques sources classiques telles qu'Hérodote ou Pline le Vieux. Il ne faut pas oublier les renseignements arrivés depuis les comptoirs commerciaux, esclavagistes et militaires côtiers des puissances européennes, aussi bien en Afrique orientale qu'occidentale, ou encore, de rares expéditions vers l'intérieur du continent^[6]. La carte publiée par Wilkinson à Londres à la fin du XVIIIe siècle (1794) est assez significative : on peut y apprécier le contraste entre la précision des informations sur le périmètre côtier et l'ignorance quand il s'agissait de l'intérieur des terres, véritable *terra incognita*.

Il faudrait mentionner également quelques géographes et voyageurs arabes du Moyen Âge tardif et la diffusion de leurs traductions, en signalant en particulier le témoignage

important du converti Léon l'Africain (né Hasan al-Wazzān), diplomate arabe représentant le sultan de Fez, qui, vers 1510, parcourut la partie occidentale du Soudan (c'est-à-dire l'Afrique occidentale du Nord). Sa *Cosmographia de l'Africa* fut connue grâce à un recueil du Vénitien Ramusio (*Navigazioni e viaggi*, Venise 1559) qui se répandit en Europe dans sa traduction française pour devenir un véritable « bestseller ». Léon l'Africain visita une quinzaine d'États noirs. Ses deux séjours à Tombouctou coïncident avec le règne d'Askia le Grand dans cette ville mythique, splendide siège de l'Empire songhaï à cette époque. Ses descriptions furent citées à profusion par des géographes et des commerçants. Cependant, les informations qu'il donne sur les populations noires africaines suivent toujours un modèle très commun que l'on retrouve dans des textes comme ceux de Hegel et bien au-delà.

Tous ces pays sont habités par des hommes qui vivent comme les bêtes, sans roi, sans seigneur, sans République et sans aucun gouvernement ni coutume ; à peine savent-ils, même, semer du grain. Leurs habits sont en peau de mouton et personne n'a ni femme à lui ni pour lui tout seul : ils passent leurs journées à garder le bétail ou à travailler la terre ; et, la nuit venue, 10 ou 12 hommes et femmes se retrouvent dans une hutte et chacun s'approche de celle qui lui plaît le plus, en dormant et se reposant sur des peaux de mouton. En général, ils ne font la guerre à personne et personne ne va plus loin que chez lui ; certains adorent le Soleil et s'inclinent devant lui dès qu'ils le voient apparaître ; d'autres honorent le feu comme les peuples de Gualata [7].

Dès le début du texte, il nous semble encore entendre le *dictum* d'Homère auquel Aristote avait recours dans la *Politique* pour caractériser le barbare, « sans fratrie, sans loi, sans foyer » et dont la formulation plus abstraite apparaît chez Hegel. D'une manière générale et à partir de la culture classique, les traits les plus remarquables dont on a fait des critères de civilisation, selon qu'ils étaient ou non présents, pouvaient être aussi bien les dimensions des habitats que les matériaux utilisés pour leur construction ; les formes de subsistance, considérant l'agriculture comme une marque de civilisation, alors que le nomadisme, la garde de troupeaux, la chasse ou la cueillette ne seraient que la manifestation de la barbarie ou de la sauvagerie ; la complexité de la culture matérielle ; la culture des arts et des lettres ; une structure politique fondée sur la délimitation du territoire et les hiérarchies politiques de gouvernement ; et, finalement, les croyances religieuses mêmes, lesquelles, évidemment, à partir d'un certain moment, seront celles du christianisme. L'absence, en tout ou en partie, de ces traits supposerait un état de barbarie ou de sauvagerie, mais aussi la présence de certaines pratiques telles que la nudité ou le fait de se vêtir de peaux d'animaux et non pas de tissus, d'habiter des grottes, de ne pas manger de pain, d'adorer le soleil ou les astres, et surtout les « péchés abominables » ou « contre-nature » (l'anthropophagie, les sacrifices humains, l'inceste, la sodomie, la polygamie et l'idolâtrie).

Dans une certaine mesure, comme l'a signalé Achille Mbembe dans son livre *Critique de la raison nègre*, dans « la façon de penser, de classifier et d'imaginer les mondes lointains, le discours européen aussi bien savant que populaire a souvent eu recours aux procédures de la fabulation [8] ». Dans les récits qui nous sont parvenus, on présente comme objectifs des faits

qui auraient été, dans le meilleur des cas, observés, bien qu'élaborés et jugés à partir de schémas conceptuels hérités et, dans le pire des cas, simplement inventés. Il en résulte ainsi une attitude ambiguë et ambivalente, car « le discours européen a esquivé “la chose” qu'il prétendait saisir et a maintenu avec celle-ci un rapport fondamentalement imaginaire, au moment même où il prétendait développer à son sujet des connaissances destinées à en rendre objectivement compte^[9] ».

Racisme scientifique au XIXe siècle. À propos de la racialisation des populations noires africaines

L'image des noirs africains racialisés serait aussi redevable des études des naturalistes de cabinet qui puisent autant dans la tradition classique que dans les relations des voyageurs. Nous assistons ainsi à l'apparition de la théorie des races et des processus de racialisation, formule utilisée pour parler des groupes humains non européens. Il s'ensuivrait que, d'une manière rigoureuse, nous ne pourrions plus parler de « races » mais de sujets racialisés. Comme l'affirme Mbembe « le noir n'existe pas en soi-même », le concept de noir est une construction culturelle, une idée que Frantz Fanon suggérait déjà dans son livre *Peau noire, masques blancs* quand il affirmait : « Je ne suis pas noir [...] pas plus que je ne suis un Nègre. Nègre n'est ni mon nom ni mon prénom, encore moins mon essence et mon identité. Je suis une personne humaine et cela s'arrête là. L'autre peut me disputer cette qualité, mais il ne parviendra jamais à m'en dépouiller ontologiquement. [...] Nègre est donc un sobriquet, la tunique dont m'a affublé quelqu'un d'autre et dans laquelle il a cherché à m'enfermer^[10]. » Mais, de nouveau, en revenant à Mbembe, on s'aperçoit qu'à son tour « le Blanc est, à plusieurs égards, une fantaisie de l'imagination européenne que l'Occident s'est efforcée de naturaliser et d'universaliser^[11] ». Cette fantaisie trouverait son fondement dans le privilège, supposé, d'une rationalité propre à la pensée civilisée dont la finalité serait de justifier certaines pratiques biopolitiques et d'exploitation économique dans des contextes coloniaux. Un exemple, les naturalistes du XIXe siècle, dans leurs recherches à prétention scientifique, établirent les bases d'un savoir qui permit de justifier l'infériorité naturelle des populations noires et, par là même, leur soumission.

Vers la moitié du XIXe siècle, Carl von Linné formula la théorie monogéniste. Il accepta la variabilité des groupes humains et il classifia les races d'une façon hiérarchisée, en plaçant l'Européen au plus haut par opposition à l'Africain. Dans ses jugements de valeur, il mélangea des traits de caractère moral à des traits anatomiques. Si ces derniers pouvaient être quantifiables, la corrélation des mesures corporelles et des traits de comportement paraient de supposés infondés. D'après le naturaliste, le noir africain était indolent et sa conduite, gouvernée par le caprice, erratique, tandis que celle de l'homme blanc était soumise à des normes, c'est-à-dire aux bonnes coutumes et manières. Ces arguments lui servirent pour légitimer « scientifiquement » la supériorité biologique, morale et culturelle blanche. Dans son *Histoire naturelle*, Buffon défendit une attitude semblable, c'est-à-dire qu'il accepta l'unité de l'espèce humaine et la multiplicité des races. Pour cela, il utilisa le critère de la couleur de la peau et un certain déterminisme dû à l'environnement, en distinguant

ainsi quatre types raciaux, chacun d'eux étant associé à un espace géographique : « Le climat le plus tempéré se situe entre 40 et 50 degrés de latitude, et il produit des hommes de la plus belle prestance et les plus beaux. C'est de ce climat d'où nous devons extraire les idées sur la couleur authentique de l'humanité, et sur les différents degrés de beauté. »

De son côté, Johann Friedrich Blumenbach convertit l'anthropologie en zoologie humaine, de telle sorte que dans son œuvre *De l'unité du genre humain, et de ses variétés* (1795), il soutient que l'une de ses activités principales était celle de classer taxonomiquement le genre humain à partir de l'unité psychologique de l'espèce. L'anthropologue s'inscrivait ainsi dans un courant dégénérationniste et affirmait que la différence d'aspect et de coutumes n'était pas le fruit de l'existence d'une multitude d'espèces primitives, comme les polygénistes le défendaient, mais de la dégénération due à l'environnement à partir d'un tronc commun. Les noirs ne s'habillent pas, ils n'ont pas de domicile fixe, ils errent « sous les sables brûlants ». Au contraire, la façon de vivre des Européens contribuerait à rendre plus belle leur peau, car ils habitent dans des constructions solides et ils passent leurs nuits dans des « lits délicats ». Le climat modifierait à son tour les habitudes, l'intelligence, et même les passions. Mais Blumenbach défendit aussi l'idée que les différences, fruit de la dégénération, étaient réversibles, car, de la même manière, une modification de l'aspect pourrait se produire lors d'un changement des conditions climatiques et dans un environnement favorable.

Cette manière de définir l'être du noir, inscrite dans le différentialisme racial, traduite dans l'affirmation de prétendues formes de pensée qualitativement différentes et différenciées, se prolonge jusqu'au XXe siècle et se croise avec l'anthropologie sociale et culturelle naissante. L'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl *La mentalité primitive* (1922) en est un bon exemple. Dans ce livre il argue que la façon de penser de « l'homme primitif » diffère en niveau et en qualité de celle de l'homme occidental. L'anthropologue français caractérisa la mentalité primitive comme mystique et prélogique. Le mysticisme de la mentalité primitive imprègne « toute sa façon de penser, de sentir et d'agir^[12] ». Il s'ensuit qu'à l'opposé de la rationalité scientifique, les primitifs négligent ce que « nous appelons des causes secondes », tout en centrant leur attention sur les causes mystiques, les seules à être considérées comme vraiment efficaces, raison pour laquelle la mentalité primitive, en plus d'être mystique, est prélogique. « L'homme primitif » ne chercherait pas les conditions nécessaires et suffisantes qui expliqueraient les phénomènes dans l'univers physique, mais « au-delà de ce que nous appelons la nature, dans le "métaphysique" au sens littéral du mot^[13] ». En conséquence, la mentalité primitive apparaîtrait souvent indifférente à la contradiction, car, comme le dit Lévy-Bruhl, elle « admettra à la fois que l'acte sexuel est la condition ordinaire de la conception et que la conception a lieu sans acte sexuel^[14] ». Les termes utilisés par Lévy-Bruhl dans cette œuvre lient la mentalité primitive à l'instinct (la mentalité primitive étant essentiellement pragmatique et immédiate) et à l'inconscient.

En fait, l'anthropologie britannique participa aussi dans son *expansive moment*^[15], à partir du représentant le plus notable de l'évolutionnisme culturel, James G. Frazer, à cette supposition qu'il existe à la fois une pensée primitive différente et un défaut de rationalité :

Ils [Tylor et Frazer] considéraient que l'homme primitif était arrivé à ses conclusions sur l'efficacité de la magie à partir de l'observation et de la déduction rationnelle, d'une manière assez semblable à celle dont l'homme de science se sert pour arriver à des conclusions au sujet des lois naturelles. Sous n'importe quel rituel magique il existe un processus rationnel de pensée. Le rituel de la magie est le résultat de son idéologie. Il est certain que les déductions des sorciers sont fausses – si elles avaient été vraies, elles auraient été scientifiques et non pas magiques –, mais, pourtant, elles sont fondées sur une observation authentique. Car la classification des phénomènes à partir des similitudes existantes entre eux est la manière d'agir de la science aussi bien que de la magie, et il s'agirait du premier processus essentiel de la connaissance humaine. Là où le sorcier se trompe est dans le fait d'inférer que, parce que les choses sont semblables en un ou plusieurs aspects, elles possèdent un *lien mystique* entre elles, alors qu'en fait, ce lien n'est pas un *lien réel*, mais celui qui s'établit dans l'esprit du sorcier [...]. Une relation causale existe dans son esprit, mais non pas dans la nature. Il s'agit d'une *connexion subjective et non pas objective*. Il s'ensuit que le sauvage confond une analogie *idéale* avec une *connexion réelle*[16].

Paradoxalement, le texte d'Evans-Pritchard est indulgent en ce qui concerne les traits épistémologiques attribués aux autres. D'un côté, il caractérise la magie comme une conduite cognitive comparable à la science ; mais, d'un autre côté, il affirme que le primitif est incapable d'arriver aux bonnes conclusions lorsque les prédictions ne se sont pas réalisées, et qu'il reste dans l'erreur à cause de son incapacité à rectifier à partir de l'expérience, ce que Frazer appelait une « physique bâtarde ». Persister à attribuer aux primitifs ce genre de mentalité eut comme résultat indirect qu'une grande partie de l'anthropologie britannique naissante se voua à l'étude exhaustive des croyances rituelles des populations « non civilisées », considérant cette mentalité magique rituelle comme étant une des caractéristiques les plus notables et particulières de ces populations. Il faudrait chercher là l'origine de ce qu'Evans-Pritchard, une des figures centrales de l'anthropologie sociale britannique, appela « The intellectualist (English) interpretation of Magic » et dont il fit la critique. Dans cet article, même si ce n'est que sous forme d'outillage conceptuel critique, il considère que la pensée magique établit des « liens mystiques » entre les choses sur la base des ressemblances entre elles. De telle sorte que l'on considèrerait comme une vraie relation causale quelque chose qui ne serait qu'une « connexion subjective et non pas objective », en confondant « une analogie idéale avec une connexion réelle ».

Ainsi donc, Evans-Pritchard n'affirme pas la supériorité cognitive de l'homme civilisé sur le primitif, une supériorité que lui-même nie dans sa critique de Lévy-Bruhl. Pour lui, le point de vue scientifique est autant une fonction de notre culture que la magie l'est de celle du primitif. De telle sorte que l'homme occidental, comme le primitif, en tant qu'individus, font confiance à des autorités épistémiques qui sont données par le contexte auquel ils appartiennent. Peu importe que j'accepte – quand il s'agit de la pluie – l'autorité de la météorologie, dont j'ignore complètement les tenants et les aboutissants, et que le Zandé accepte l'autorité d'oracles et rituels magiques qui se sont transmis culturellement. On pourrait dire, alors, que les critères d'acceptabilité rationnelle sont, pour lui, internes aux

contextes sociaux, bien que cela ne conduise pas à souscrire à un relativisme de la vérité. Mais dans ce cas, nous pourrions y voir aussi une forme sophistiquée d'eurocentrisme. Le problème se poserait parce qu'Evans-Pritchard oblitère la notion de *vrai lien avec la réalité indépendante* (qu'il attribue aux notions scientifiques) : il l'explique ou bien par rapport à un univers de discours culturellement déterminé, ou bien par rapport au langage scientifique lui-même, en quoi il adopterait une pétition de principe. Car, dans ce dernier cas, il utiliserait une notion définie *dans* la science pour rendre compte des notions scientifiques qui devraient lui servir pour les différencier de celles à caractère mystique^[17].

Remarquons que cette polémique sur le degré de rationalité des « primitifs » (le terme commençait déjà à périliter dans le milieu de l'anthropologie), reverdit au début des années 1960 et se prolongea pendant plus d'une décennie dans le milieu académique anglophone. Une polémique entretenue principalement par des philosophes et non pas, précisément, par des anthropologues. Le texte de référence fut *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* d'Evans-Pritchard et la question récurrente du débat fut de déterminer s'il fallait interpréter leur pratique de l'oracle du « benge » (afin de décider le caractère sorcier du mal souffert) comme un exemple de leur insuffisante rationalité, ou bien s'il fallait l'interpréter comme une sorte de dramatisation symbolique des conflits apparus dans les interactions sociales spontanées des Azandé. En effet, la polémique (qui a démarré avec la publication de *Understanding a primitive society* de Peter Winch en 1964) s'est installée dans le contexte du moment historique de l'indépendance des territoires où vivaient justement les peuples ethnographiés par Evans-Pritchard : le nord du Congo, le sud-ouest du Soudan du Sud et le sud-est de la République de Centrafrique. Malgré sa manifestation en termes onto-épistémologiques, la polémique exprimait d'une façon cryptique les conflits entre l'ancien ordre et une impulsion morale et politique anticoloniale non exempte de contradictions en son propre sein.

L'Afrique au cœur des ténèbres

Mais revenons au contexte de la Conférence de Berlin (1884-1885). Comme on l'a dit, l'Afrique subsaharienne et tropicale n'est devenue un objet d'intérêt géographique que très tardivement. En 1876, le roi Léopold II de Belgique fonda l'Association internationale pour l'exploration et la civilisation de l'Afrique, et entre 1871 et 1877, Stanley traversa la partie la plus impénétrable de l'Afrique centrale, en établissant le cours du fleuve Congo. Précisément, l'année même de la fondation de l'association, Léopold II déclara lors de la Conférence géographique africaine : « Ouvrir à la civilisation la seule partie de notre globe où elle n'a point encore pénétré, percer les ténèbres qui enveloppent des populations entières, c'est, j'ose le dire, une croisade digne de ce siècle de progrès^[18]. »

La Conférence de Berlin et son exigence – au moment de mettre de l'ordre dans le partage du continent entre les puissances européennes – d'occuper effectivement les territoires dont elles réclamaient la propriété, changea la donne de manière décisive en favorisant un grand mouvement des colonisateurs vers l'intérieur du continent. C'est le moment où non

seulement les explorateurs et voyageurs, mais toute une légion d'« hommes blancs sur le terrain » (fonctionnaires, militaires, colons, missionnaires, etc.) commencent à pratiquer ce que l'on pourrait appeler une « ethnographie sauvage » : des journaux, des cahiers de notes, de la correspondance, des livres de mémoires, des dessins, des gravures, des photographies et des récits en tout genre seront élaborés « sur le motif » ou bien de retour chez soi.

Composé de tous ces éléments, l'imaginaire populaire sur les populations africaines de la fin du XIXe siècle et du début du XXe, est celui évoqué dans *Cœur des ténèbres* de Joseph Conrad. Au moment où, déjà dans les ténèbres de la forêt, en chemin vers le réduit de Kurtz à 1 600 km de la côte, Marlow décrit l'apparition des autochtones, il en parle comme d'une masse possédée par une sorte de force primitive presque illimitée : « Mais soudain [...] une explosion de hurlements, un tourbillon de membres noirs, une masse de mains battantes, de pieds martelant, de corps ondulant, d'yeux qui roulaient [...] sous les retombées du feuillage lourd et immobile [19]. » Il est vrai que cette description n'est pas tant celle des « primitifs » que d'une instance primitive que Conrad ne considère pas comme étant une exclusivité des noirs, mais comme étant à l'affût chez *tous* les hommes [20] et qui se manifeste dans les situations extrêmes, comme dans le cas de l'implacable agent Kurtz, pionnier de la civilisation. Mais il n'en demeure pas moins que les noirs africains sont vus par Marlow (et non pas par Conrad) comme une force intempestive et puissante, insoumise à des normes ou en accord avec celles de la nature, qui s'exprime sous forme de violence, de croyances superstitieuses et d'une hypersexualité naturalisée. Certains types d'objets conservés de manière répétée dans les collections des musées sont autant de représentation iconiques de cet imaginaire : lances et couteaux, masques et fétiches, cache-sexes, étuis pénis, ainsi que des représentations graphiques telles que photographies, gravures, etc., reproduites massivement dans des journaux, des livres, sur des cartes postales et affiches publicitaires, où l'on projette les fantasmes et inhibitions d'une sexualité masculine bourgeoise et hétéronormative.

Parallèlement au déploiement et à la prééminence des grandes cités européennes, les premières dynamiques d'une culture de masse se profilaient. La domination coloniale exigeait que s'opère un rapprochement entre les populations des métropoles et les groupes humains colonisés. Des pratiques de diffusion et de réception culturelle virent le jour grâce à un progrès technique qui permettait la reproduction, l'impression et la diffusion illimitées d'images selon des contextes d'utilisation et des finalités différents. Mais, rattachée à ces pratiques de diffusion, s'est développée, à son tour, une discipline aux prétentions scientifiques qui avait, justement, comme objet l'étude de ce que l'on avait pu voir au-delà de nos sociétés, dans le but de faire venir ici ce que l'on avait pu voir là-bas : l'ethnologie. Il s'agit d'un moment où l'on conjugue des pratiques scientifiques et culturelles très diverses, à partir de perspectives différentes, qui vont converger dans leur intérêt pour l'exotique. À mesure que les Européens découvrent les populations noires africaines, se produit une synergie entre le discours ethnologique naissant (fin du XIXe siècle et début du XXe) et toute une panoplie de mécanismes d'incorporation de l'image de ces populations à la représentation de la diversité humaine, images en grande partie produites au cours du temps par l'administration économique et militaire des colonies. Cela entraîne un changement

fondamental dans la cristallisation du racialisme et du racisme populaire.

Exhibitions « ethnographiques » et spectacles ethniques : Diffusion des images et racisme populaire

Outre le discours philosophique, scientifique et littéraire, une des formes les plus blessantes de représentation des populations africaines au public européen furent les « villages noirs », organisés vers la fin du XIXe et début du XXe siècle, récemment dénommés et connus – non sans soulever un certain débat – comme « zoos humains ». Ces « zoos humains » étaient des reconstructions de villages supposés authentiques où les différentes ethnies développaient leurs tout aussi supposées formes ancestrales de vie. À partir de 1870, ce phénomène s'étend sur tout le continent européen et aux États-Unis. Dans ces villages, on présentait des personnes caractérisées racialement comme des curiosités exotiques, vestiges vivants d'une autre époque ou spécimens anthropologiques en voie de disparition. Comme l'ont signalé Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Sandrine Lemaire, Éric Deroo [21] ou Emmanuel Garrigues, [22] les représentations de ces populations, diffusées sous forme de cartes postales ou de photographies, constituent un grand magma où puiser de quoi nourrir un racisme populaire. Le grand nombre d'exhibitions recensées, leur extension, le laps de temps où elles se sont développées et la grande quantité de photographies et cartes postales qui nous sont parvenues en disent long sur le phénomène. Certaines cartes postales ressortissent au genre des productions pseudo-ethnographiques, sur d'autres le photographe met l'accent sur les corps et les espaces occupés, et dans la plupart des cas l'enceinte caractéristique des parcs zoologiques vient marquer l'exclusion des Africains par rapport aux Européens. Nous ne nous attarderons pas sur l'analyse du phénomène tel qu'il s'est développé en Europe et aux États-Unis, car la bibliographie est abondante.



Fig. 1

Carte postale. *Exposition internationale - Paris 1937. Le chef Nyambi dans la « Danse des Coupeurs de têtes ».*

Collection privée.

Il nous faut pourtant mettre en avant une carte postale qui associe de manière

paradigmatique une des formes archétypiques de représentation graphique des Africains à ces crimes *contre-nature* qui suffiraient à qualifier de sauvages ceux qui les auraient commis, voire à les exclure de la sphère de l'humanité. Nous parlons du cannibalisme. Sur une carte postale de l'Exposition internationale de Paris de 1937, « Le chef Nyambi dans la "Danse des Coupeurs de têtes" », le présumé chef est en train d'exécuter la danse dans un décor théâtral. L'image est aussi importante que le texte (« Mœurs des coupeurs de têtes ») au revers de la photographie :

L'homme pris est ramené au village ; on l'installe assis par terre, pieds et poings liés, sur la place publique, on organise autour de lui des danses et des chants, on lui rase la tête, et sur cette étrange tonsure, on place des charbons ardents ; on lui remplit de piment le nez, la bouche, les oreilles ; souvent on le barbouille de miel pour attirer les mouches piquantes. Puis, quand la nuit couvre tout de son ombre, que le tamtam fait rage et que les chants sinistres sont renvoyés par l'écho de la forêt voisine, tout à coup, à un signal donné, la tête du malheureux tombe sous le coup de sabre de l'exécuteur et roule par terre, le corps se débat dans des convulsions hideuses, le sang inonde la place, les assistants se précipitent sur le cadavre, coupent la chair en fines lanières, la font cuire et la mangent. Pour les gourmets, les doigts des mains qu'on suce avec délices, sont très estimés, mais le cœur est particulièrement recherché comme le symbole du courage, qu'on s'assimile en le dévorant.

Ce texte, daté donc de 1937, est signé par Alexandre Le Roy, un évêque français qui vécut à la fin du XIXe siècle au Gabon et qui publia, en 1925, *La religion des primitifs*. Cette accusation de cannibalisme à l'endroit d'une grande partie des populations africaines, qui a connu des reformulations successives, a quelque chose d'étonnant. Depuis les études de William F. Arens [23], il est impossible de ne pas se défier des attributions allègres de cannibalisme aux noirs africains et de ne pas les rejeter. La thèse d'Arens est très simple et, épistémologiquement, peu contestable : il y a toujours eu une tendance irréfléchie et crédule, non critique, à associer le cannibalisme à certaines populations qui, l'une après l'autre, ont été reléguées dans une étrangeté culturelle radicale. Soyons clair : si Arens ne pouvait évidemment pas nier qu'il y ait eu des cas d'*individus* cannibales, il nie l'existence de sociétés qui, dans leur ensemble, auraient pratiqué le cannibalisme d'une manière généralisée, systématique et considérée positivement hors de temps rituels spécifiques. Cependant, en matière de cannibalisme, on est toujours prêts à accepter des témoignages sans s'assurer de la fiabilité des preuves. Autrement dit, sur le terrain du discours scientifique, on n'accepterait comme bonne raison ou comme preuve rigoureuse aucune de celles que l'on avance normalement, et que l'on donne pourtant pour les cas supposés de sociétés cannibales. Nous prendrons ici un exemple qui a à voir avec le contexte qui nous occupe et qui est fondé sur une image (dans notre cas, une gravure). La même illustration, des crânes ashanti légendés dans le livre de Friedrich Ratzel *Las razas humanas* (1888) comme « dos vasos » (deux bols), dans un texte qui parle des différents régimes alimentaires des populations africaines, devient, sans autre forme de procès, dans le livre de Fernando Nicolay *Historia de las creencias* (1re éd. en 1904 et une autre plus tardive en 1946), la preuve du supposé cannibalisme chez les Ashanti. L'image apparaît au milieu du texte suivant :

Une lettre du sergent Bratières, qui opéra avec nos troupes du Soudan contre Samory, contient des détails intéressants sur les anthropophages du Haut-Cavally : « J'avais entendu parler, comme tout le monde, écrit-il, des repas des cannibales ; mais je restais un peu incrédule, car les plus coupables donnaient toujours la même réponse : "Ce ne serait pas moi qui mangerais des hommes ! Cela n'arrive que plus loin, dans la forêt !" . Mais, maintenant que je l'ai vu, je ne peux plus en douter. » Et tout de suite après, il raconte comment il a surpris la tribu des Guerzé en train de se disposer à dépecer plusieurs captifs : à l'un, ils avaient coupé un bras, à un autre un morceau de viande des parties molles, « et même j'ai vu un homme vivant, ajoute-t-il, à qui on avait arraché la joue comme une bouchée de premier choix » [24].

Il n'est pas anodin de souligner que le dénommé sergent Bratières, dont on accepte sans réserve le témoignage, avait participé à l'expédition militaire contre Samory. C'est-à-dire que ce témoignage, présenté comme une simple observation, a lieu dans le contexte de la campagne de guerre française à l'intérieur de l'Afrique occidentale, dans le but de consolider l'occupation du territoire conformément aux exigences de la Conférence de Berlin. En 1894, les troupes françaises rasent le Palais royal d'Abomey au Dahomey, font prisonnier et envoient en exil – où il mourra plus tard – le roi Béhanzin, dernier représentant d'une dynastie au pouvoir depuis plusieurs siècles, et qui avait résisté face aux expéditions militaires françaises successives. Quant aux troupes du général Gallieni, elles avaient lutté durant plusieurs années contre l'empire d'Amadou, sultan de Segou, pour pouvoir pénétrer le bassin du Sénégal. Les Français remontèrent aussi le bassin du haut Niger et conquièrent Bamako (Mali) en 1883. Mais celui qui opposa la plus forte résistance à la pénétration française fut Samory, un leader des régions de l'intérieur qui formaient une frontière entre la Guinée française et la Côte-d'Ivoire. Samory avait réuni sous son commandement une grande partie des gens qui habitaient entre les sources du Niger et le haut bassin du fleuve Volta. Il est devenu un héros pour les peuples mandé qui, durant une dizaine d'années, se sont opposés, lors d'une guerre obstinée, à la colonisation. Samory ne sera vaincu définitivement par les Français – et envoyé en exil comme Béhanzin – qu'en 1898 [25]. L'attribution de la pratique du cannibalisme dans un tel contexte de résistance exacerbée face à la pénétration meurtrière des troupes françaises, n'aura donc été qu'un dispositif de déshumanisation de l'ennemi destiné à mieux justifier son anéantissement.

Les différents témoignages de Livingstone et Stanley nous offrent un modèle semblable. Après avoir parcouru du nord au sud et d'est en ouest une grande partie du Tropic du Capricorne, jusqu'à son arrivée à la colonie britannique du Cap, Livingstone refusa toujours de taxer de cannibales les populations qu'il avait rencontrées. À l'inverse, Stanley, qui eut des relations très conflictuelles avec la Royal Geographical Society et l'Anti-Slavery and Aborigines Protection Societies – en raison des méthodes brutales de l'explorateur, des représailles sanglantes qu'il mena et de son encouragement des travaux forcés semi-esclavagistes [26] –, considéra comme cannibales de nombreuses populations. Il ne vit pourtant jamais d'actes de cannibalisme, et appuyait ses affirmations sur les témoignages des trafiquants d'esclaves arabes qu'intéressait à leur tour ce moyen de justifier leur

commerce.

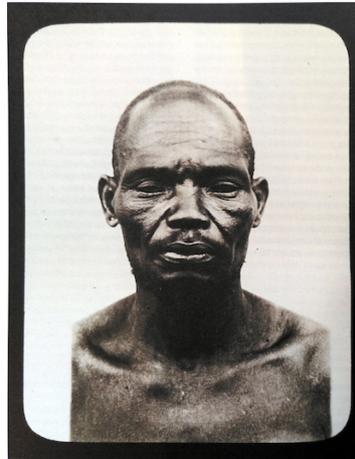


Fig. 2

Plaque de projection à usage didactique de l'université de Valencia. *Negro antropófago somalí, África Oriental.* Les fils d'Émile Deroylle, (France, 1910-1930).

Collection Universitat de València.

En d'autres termes, dans cette affaire de cannibalisme, *la volonté de croire* l'emporte sur la rigueur épistémologique. L'attribution de cannibalisme n'est pas sans importance et elle a des conséquences politiques d'envergure. Norbert Elias définit la civilisation comme un minutieux et long processus qui, en Europe, se produit grâce à la sophistication et au raffinement des pratiques quotidiennes, de telle sorte que les individus ont pu adopter des normes de comportement propres à évacuer les émotions intempestives et la violence générée dans l'interaction sociale du quotidien. Si nous considérons la définition d'Elias, l'attribution généralisée de cannibalisme à une société supposerait que celle-ci n'a pas été capable de vivre un processus de civilisation autonome[27]. Le lieu commun du cannibalisme pousse à l'extrême le cliché d'une violence propre aux noirs africains. La conclusion est évidente et nous ramène encore une fois à Hegel et à la dérive coloniale : les noirs africains sont incapables de se gouverner eux-mêmes étant donné leur violence fratricide et leur incapacité à vivre dans une communauté politique.

Des Ashanti de Barcelone et Madrid (1897) aux « Pahouins » guinéens pendant le premier franquisme (1942-1946)

Dans une moindre mesure, l'Espagne se joint aussi à la mode des exhibitions de groupes africains de l'époque. Les cas les plus connus, grâce à leur diffusion au XIXe et au début du XXe siècle, sont le village ashanti installé à Madrid et Barcelone en 1897, le village sénégalais du Tibidabo de Barcelone en 1913, les Guinéens de l'Exposition ibéro-américaine de Séville de 1929 et les « Pahouins » (Pamués en espagnol) des *Ferias Muestrario* de Valence de 1942 et 1946.

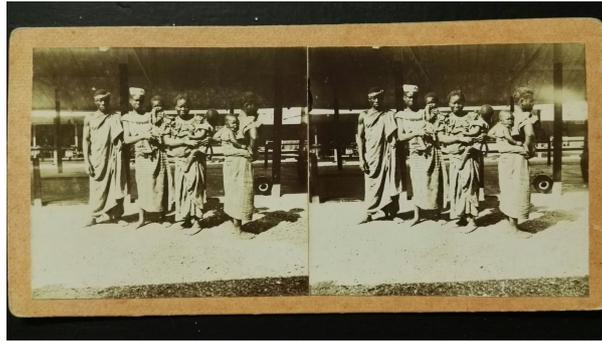


Fig. 3

Photographie stéréoscopique. *Village ashanti à Barcelone* (1887).

Collection Díaz Prósper (Valencia).

Vers la fin du XIXe et le début du XXe siècle, les Ashanti furent une des ethnies les plus populaires qui parcoururent les États-Unis et l'Europe, dont deux villes espagnoles, Madrid et Barcelone [28]. Le responsable de la troupe était le promoteur français Ferdinand Gravier. D'après une chronique publiée dans le journal satirique *La esquella de la torratxa* (publié en catalan), les Ashanti étaient accompagnés d'un « cacique », un chef africain arrivé avec sa femme, sa cour et ses domestiques. L'évènement avait une dimension éminemment commerciale, comme tant d'autres villages organisés durant la dernière décennie du XIXe siècle et les trois premières décennies du XXe. Pourtant, l'initiative de faire venir les Ashanti en Espagne revint à M. Cavanne, conservateur du Muséum d'histoire naturelle de Bordeaux, ce qui servit sans doute à garantir l'authenticité et l'intérêt scientifique du village. Leur aspect, leurs danses et leurs chants attirèrent l'attention du public, de même que les ateliers d'artisanat où les visiteurs pouvaient acheter des verroteries fabriquées par les Ashanti exhibés. Tout cela s'accompagnait d'un discours public qui insistait aussi bien sur leur sauvagerie que sur le réalisme de l'exhibition. Lors de celle-ci, la même chronique de *La esquella de la torratxa* rapporte que les indigènes « ne déploient pas leur dextérité comme le feraient des artistes de cirque, ne faisant pas, non plus, des exercices compliqués plus ou moins théâtraux », mais que, tout simplement, « ils entretiennent leur village comme s'ils étaient chez eux [29] ». Dans les jardins du Buen Retiro de Madrid, d'après les actes de la Société espagnole d'histoire naturelle, MM. Zuazo et Blanco, deux de ses membres, réalisèrent des « études anthropométriques » et prirent des « photographies d'une grande valeur scientifique [30] ». Au même endroit, l'anthropologue physicien Manuel Antón y Ferrándiz prit des mesures anthropométriques et réalisa des observations anthropologiques et ethnographiques [31].



Fig. 4

Journal *La Esquilla de la Torratxa*, n° 968, Barcelone,
1897.

Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Parmi les archives de cette exhibition se trouvent les photographies de Xatard et Julio Derrey. Certaines furent publiées dans la presse espagnole. Deux d'entre elles firent la une de *La esquilla de la torratxa*. Ajoutons également que le numéro publié le 30 juillet 1897 reproduisit une grande quantité de photogravures sur ses pages intérieures. Entremêlées à des informations qui annoncent nouveautés théâtrales, poésies, articles satiriques et publicités commerciales, sont reproduites des photographies de « La famille du chef », « Le chef et son héritier », « Le tisseur », « Celui qui lave le linge », « Une représentation du beau sexe » – pour parler d'un groupe de femmes – ou « L'instituteur ». On y voit aussi une caricature où un curé essaie de cacher deux femmes ashanti avec une énorme feuille de vigne, sous le titre « Couvrez-vous, mesdames ». Dans l'exemplaire du 27 août est publiée une gravure d'une femme blanche élégamment vêtue qui pose à côté d'une femme ashanti avec son enfant sur le dos. La composition de l'image fait penser à celles qui furent prises, dans un contexte semblable, au Jardin d'acclimatation de Paris ; des représentations qui servirent à renforcer la différence raciale et la dichotomie entre « sauvages » et « civilisés » à travers les différences dans l'habillement (nous renvoyons au texte cité précédemment de Léon l'Africain sur la signification que revêtirait la manière de s'habiller). Ces photographies ont effectivement un fond pseudo-scientifique, même si nous ne pouvons pas ignorer que le but de ces exhibitions et des photographies mises en vente était économique et commercial. Cela expliquerait la présence de quelques prises de vue de nus, où l'on pousse à l'extrême la représentation d'un corps ethnicisé pour entrer sur le terrain du corps exotique érotisé et fantasmatisé toujours dans la perspective de l'Espagne du XIXe siècle.



Fig. 5

Photographie sur carton. *Village ashanti à Barcelone* (1897). Photo A. S. Xatard.

Collection Museo Nacional de Antropología, Madrid.

Pendant l'été 1913, on installa au Tibidabo de Barcelone un « village sénégalais » présenté au public comme l'attraction la plus originale de cette ville. D'après les chroniques de presse, il était constitué d'une centaine de personnes, hommes, femmes et enfants, qui montraient au public les travaux, coutumes et divertissements typiques de leur pays [32]. Le même article de presse qui fait la publicité dudit village sénégalais, dont l'école, affirme-t-elle, éveille la curiosité des dames qui « offrent aux petits noirs des sucreries, tout en comparant leur sort avec celui de leurs enfants », annonce aussi un « village oriental » très fréquenté où « le public peut étudier les habitudes simples de leurs habitants, ainsi qu'admirer la reproduction exacte d'un harem et voir deux vrais eunuques [33] ».



Fig. 6

Carte postale. *Pabellón de la Guinea española en la Exposición Iberoamericana de Sevilla* (1929).

Collection privée.

D'autres expositions importantes comme l'Exposition universelle de Barcelone et l'Exposition ibéro-américaine de Séville de 1929 comportèrent des sections coloniales. Dans la capitale andalouse, on consacra une section au protectorat du Maroc ainsi qu'à la Guinée espagnole. Si l'objectif principal de l'exposition était d'instaurer un contexte favorable aux relations économiques et commerciales avec les républiques américaines, l'inclusion des

colonies africaines permettait de continuer à rêver d'une Espagne imaginée comme un grand empire d'outre-mer. Les sections coloniales s'appuyaient sur la présence d'autochtones. Pourtant, les habitants des deux colonies furent présentés de façon complètement opposée. Dans la section sur la Guinée prévalut la perspective « pseudo-ethnographique et encore "sauvage" », « complètement absente dans la section marocaine [34] », ce qui ne signifie pas pour autant que les stéréotypes caractéristiques associés aux Arabes n'aient pas été présents dans l'exposition. De leur côté, les Marocains apparaissaient comme des commerçants, des artisans potiers, tisserands, forgerons, des artisans se livrant aux travaux de marqueterie, de peinture décorative. Cette image contraste avec celle des Guinéens présentés dans leurs huttes à l'intérieur de l'enceinte de l'exposition. À défaut de montrer leur habileté artisanale, leur présence physique et l'accomplissement de tâches quotidiennes étaient considérées comme suffisantes pour éveiller l'intérêt du public, sans oublier les danses, et spécialement celles exécutées pour le dictateur Primo de Rivera, le roi Alphonse XIII, son épouse et autres autorités civiles et militaires. Voici ce qu'en rapporte une chronique publiée avant l'inauguration dans la *Revista hispano-africana* :

Le pavillon, construit en bois du pays, a la forme et la disposition des habitations indigènes, on y installe des meubles, des armes, des outils de formes différentes et tout ce qui peut servir pour donner au visiteur une idée exacte des tribus qui habitent la Guinée continentale et insulaire. À côté du pavillon, il y aura une grande extension de terrain où, sous les plantes des tropiques, plusieurs familles de la race bubu mèneront leur vie quotidienne en travaillant à leurs industries rudimentaires, en faisant des commentaires sur ce qu'ils mangent et en offrant aux spectateurs leurs danses si singulières, accompagnées par les instruments du pays [35].

À l'exposition de Séville participèrent exactement cinquante-huit autochtones appartenant à des régions et des ethnies différentes (des Fang et des habitants des îles de Corisco et d'Annobón), faisant montre de leur caractère « primitif ». De ce point de vue, l'exhibition des Guinéens fut semblable à celle des expositions coloniales et commerciales du XIXe siècle [36].



Fig. 7

Carte postale de la série diffusée à l'occasion de l'*Exposición Iberoamericana de Sevilla* (1929). Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Fondo Joan Fontán, gouverneur de la Guinée espagnole.

Mais il existe un cas très intéressant en pleine époque franquiste d'exhibition d'Africains en tant que curiosités exotiques, celui des Fang de la Guinée espagnole dans le cadre de la *Feria Muestrario* (Foire Économique) de Valence de 1942. Si leur but premier était commercial, pendant la décennie de 1940 les foires économiques servirent également à la diffusion de l'idéologie coloniale mêlée à la propagande d'un idéal autarcique voulu par le premier franquisme jusqu'au « plan de stabilisation » de l'année 1959, idéal d'une absolue indépendance, du point de vue économique et social, par rapport aux pays démocratiques de l'après-guerre. Dans cette enceinte, les Espagnols pouvaient être en contact direct avec les colonies et prendre conscience de leur importance.

À quoi répondait cet intérêt pour la Guinée ? Dès le moment où le gouvernement franquiste prit le contrôle de la colonie au mois de septembre 1936, les phalangistes ressuscitèrent le rêve impérial en s'appuyant sur la doctrine de l'hispanité formulée par l'essayiste et publiciste Ramiro de Maeztu. D'après les principes de cette doctrine, civiliser était l'équivalent d'hispaniser, c'est-à-dire de catholiciser et d'intégrer les noirs dans les formes de production capitaliste en les mettant au travail. Ce rêve fut encouragé pendant les premiers moments de la Seconde Guerre mondiale, car les réussites militaires allemandes firent rêver le régime franquiste de la possibilité de retrouver un prestige international grâce à la création d'un grand empire africain qui serait formé par l'annexion des territoires de l'Afrique occidentale française.

Les illusions du régime furent balayées, dans un premier temps, par l'opposition d'Hitler à l'appropriation par l'Espagne des territoires coloniaux de la France de Vichy puis, plus tard, par la défaite de l'Axe Berlin-Rome. Une fois la Seconde Guerre mondiale terminée et surmontées les craintes d'une possible occupation de la colonie guinéenne par la France, les efforts du gouvernement espagnol se concentrèrent sur le développement et la consolidation du contrôle de la partie continentale de la Guinée. En outre, la Guinée fut considérée comme un possible recours pour sortir de la crise économique provoquée par les guerres, la politique autarcique et le blocus international.

Ce contexte politique, social et culturel nous permet de comprendre le rôle joué par la section de la Guinée dans les *Ferias Muestrario* de Valence pendant les années 1940. Elle était mobilisée pour accentuer la sensibilité patriotique. Les gens prenaient conscience de l'existence, dans les villes et régions espagnoles où les *Ferias Muestrario* eurent lieu, de forêts tropicales habitées par des sauvages. En fait, la section de la Guinée fut celle qui éveilla le plus d'intérêt, quelques mois même avant l'inauguration de la foire, en 1942. Le contenu de celle-ci était mis en relief par le journal local *Las Provincias* du 10 février : outre le pavillon marocain, le pittoresque et attirant pavillon colonial « nous présente de vrais habitants de ces îles et leurs produits que nous connaissons à peine ». Pour cela, un groupe de « noirs pamués [pahouins] venus de la Guinée » continentale construit une maison traditionnelle où les visiteurs peuvent admirer de « nombreux objets fabriqués de leurs propres mains, parmi lesquels figurent des armes, des sculptures en bois exotiques, des outils domestiques, etc.

[37] ». À tout moment on parle du « Pamué [pahouin] », un nom utilisé par les Espagnols pour parler des différents groupes fang de l'intérieur du Río Muni, nom conservé pendant presque toute la période coloniale [38]. La mise en scène des Fang insistait sur la sauvagerie, qu'on retrouve aussi bien dans les chroniques des journaux de l'époque que dans l'iconographie utilisée.

Quatorze Pamués [Pahouins] arrivés de Guinée se trouvent déjà à Valence pour occuper le petit village qu'ils doivent construire en style colonial et où ils montreront les produits typiques de la Guinée espagnole. Ils sont venus sous la surveillance du lieutenant de la Garde coloniale, don Antonio Pedraza ; ils appartiennent au village d'Alun, de la tribu de Samangón, dans le district de Bata. Hier après-midi, durant la forte averse qui s'abattit sur la ville, ils se mirent à l'abri dans le refuge de la *Feria Muestrario* ; plus tard, le soleil revint, et ils sortirent pour essayer de se réchauffer un peu, car ils disaient avoir froid. Dans la salle où ils vont séjourner, une installation spéciale de chauffage a été prévue. Ils affirmaient avoir bien mangé mais ils avaient froid[39].

Quoique très général, ce texte montre les conditions d'habitation des Guinéens, sans ajouter de renseignements sur leur liberté de mouvement ou sur le régime économique auquel ils étaient soumis. À partir de photographies et d'un article publié dans un autre journal local, *Levante*, où l'on raconte la visite du ministre de l'Industrie et du Commerce le jour de l'inauguration de la foire, nous pouvons imaginer la façon dont furent présentés les Guinéens au public valencien :

[Le jour de l'inauguration, le ministre] visita le pavillon construit par les noirs pamués [pahouins], où on les voyait peu vêtus, et où l'on expose une grande profusion d'objets fabriqués par les indigènes et des produits du pays et on offre aux visiteurs des tasses de café arrivées des plantations de nos colonies [40].

Il faut souligner la valeur des collections photographiques conservées dans les archives de *Feria Valencia* et à la Bibliothèque nationale de Madrid. Dans l'album de 1942 de *Feria Valencia* se trouvent deux photographies du plus grand intérêt sous le titre « Des jeunes Pamués [Pahouins] assurent la protection du pavillon colonial de la Guinée et Fernando Poo ». Sur la première, trois Guinéens pieds nus, torse nu, brandissant des lances rudimentaires, sont semble-t-il en train de garder la maison traditionnelle bâtie pour l'occasion. Sur la deuxième, les Fang font la même chose face aux stands installés dans la section des entreprises espagnoles et des syndicats fascistes (les syndicats « verticaux » réunissant obligatoirement ouvriers et patrons) qui opéraient dans le golfe de Guinée. Un tronc gigantesque d'okoumé trône sur la scène, tandis qu'un des autochtones pose, à côté, statique, telle une ressource naturelle caractéristique de l'économie coloniale. La présentation exotique de ces Guinéens à côté de l'arbre dissimule leur condition d'ouvriers salariés précaires travaillant dans les exploitations agricoles et forestières des colonies.



Fig. 8

Photographie. *XX Feria Oficial e Internacional de Muestras de Valencia. Pabellón de Guinea (1942).*

Biblioteca Nacional de España, Madrid.

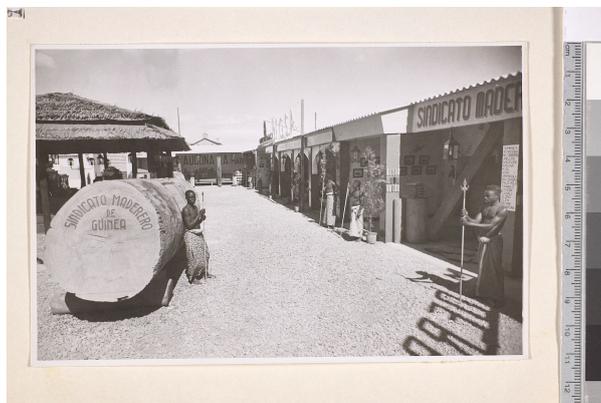


Fig. 9

Photographie. *XX Feria Oficial e Internacional de Muestras de Valencia. Pabellón de Guinea (1942).*

Biblioteca Nacional de España, Madrid.

L'anthropologue Juan Aranzadi^[41] explique aisément de quelle manière les qualités morales et culturelles attribuées aux différentes ethnies guinéennes sont sous-tendues par l'évaluation de leur aptitude, en tant que force de travail semi-captive ou salariée, selon qu'ils choisissent de résister ou de se cacher. L'entreprise de reportages photographiques Damián, de Valence, témoigna du contenu de cette section. Sur certaines photographies qui composent la série, les Fang posent hiératiques, peu habillés, face aux stands des entreprises P.E.G.S.A., la Compañía Española del Golfo de Guinea (Cegui), Aucona S.A. et Cafés el Gorila. On y voit les lieux sans public, ce qui nous fait penser que les prises de vue ont été réalisées peu de temps avant l'ouverture de l'exposition.



Fig. 10

Photographie. XX FERIA Oficial e Internacional de Muestras de Valencia. Pabellón de Guinea (1942).

Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Le rôle joué par les Guinéens s'accorde aux attentes d'un public dont l'imagination a été nourrie par les récits des voyageurs qui ont dessiné le portrait du continent noir comme d'un endroit plongé au cœur des ténèbres. D'une certaine façon, les Guinéens sont exhibés comme un type ethnique, à l'instar des produits et ressources naturelles qui sont présentés au public dans l'espace de la foire. Parmi les photographies conservées à la Bibliothèque nationale de Madrid, deux d'entre elles attirent fortement l'attention. Toutes deux montrent les coulisses du spectacle de la différence. Sur l'une d'elles, les Fang, qui d'habitude sont exhibés à moitié nus, sont désormais vêtus à l'europpéenne et adressent au général Varela le salut fasciste. Sur une autre, on les voit assis, pareillement vêtus, dans la « casa palabra », puis à l'extérieur, torse nu pour être contemplés par la foule.

Malgré tout, nous ne pourrions en aucun cas affirmer que cette sorte d'exhibition de l'altérité culturelle correspond aux mal nommés « zoos humains ». À Valence, les Guinéens n'ont pas monté de spectacles ethniques, à la différence de la présentation pseudo-ethnographique de la Guinée espagnole qui eut lieu, par exemple, à l'Exposition ibéro-américaine de Séville de 1929. À Valence non plus, on n'a pas fait l'effort de construire un espace imitant l'environnement naturel de ces populations. La maison pamuè [pahouin] représentait davantage une note de couleur locale qu'un espace habitable.

La FERIA Muestrario de 1946 compta également avec la présence de Guinéens. Cette fois, il ne s'est plus agi de supposés sauvages, mais d'une escouade de soldats de la Garde coloniale, commandé encore une fois par le lieutenant Antonio Pedraza, dont la tâche principale était la surveillance du pavillon. Certaines photographies, parmi lesquelles celles publiées dans la revue *Feriarario*, en témoignent. Là aussi, les soldats indigènes construiront une case à palabres et une « maison pamuè [pahouin][42] ».



Fig. 11

Photographie. *XXIV Feria Oficial e Internacional de Muestras de Valencia. Pabellón de Guinea* (1946).

Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Une chronique de l'époque, anonyme, publiée sous le titre « Los pabellones » et que résume une conversation du journaliste avec le lieutenant Pedraza, décrit l'ambiance qui régnait dans le pavillon de la Guinée espagnole à la tombée du jour, après que la foule avait quitté l'enceinte de la foire :

À la fin d'une douce après-midi de ce turbulent printemps valencien, le ciel s'est apaisé et il présente une tonalité opalescente de suprême sérénité qui rime avec la quiétude où est plongé le pavillon de la Guinée de notre Foire économique, après que sont enfin tus les cris et vociférations des clients qui faisaient la queue au café. Assis sous la fragile galerie couverte de palmes qui entoure l'enceinte, nous regardons la maison pamuée faite de bambou et de nipa, gardée par deux noirs arrogants de la Garde coloniale avec leur uniforme voyant, en position de repos. Au fond, un palmier dresse son houppier qui s'éparpille au vent, et la nuée d'arbres de Ripalda ou Monforte [jardins proches de l'enceinte de la foire] enrichit de vert le paysage. Pendant un instant notre imagination nous transporte vers ces paysages coloniaux rêvés et l'illusion est parfaite...

La scène évoque un paysage colonial imaginaire, un échantillon parfait de l'exotisme propre aux voyageurs et aux explorateurs des « pays lointains du poivre », les têtes brûlées des tropiques. Pourtant, comme le journaliste l'affirme, la conversation avec le lieutenant Pedraza nous ramène à la réalité du pavillon. Dans cet entretien, le militaire explique que la fonction de la Garde africaine est de maintenir l'ordre dans la colonie. Dans cet effort de transfert de compétences, l'action espagnole a été déterminante ; la discipline des corps et des esprits aura permis la conversion de certains sauvages en indigènes. Les Pamués [Pahouins] de la Garde coloniale sont, dit-il, « arrogants, dociles, disciplinés et extraordinairement propres ». Il faut rappeler que d'une certaine manière, et notamment durant les années 1930 et 1940, l'imaginaire colonial s'est nourri de l'image d'un Fang présenté comme un sauvage anthropophage. Désormais, ce même Fang est un élément de

plus de l'intervention coloniale. Le potentiel de la colonie ne réside plus seulement dans ses ressources naturelles, ses habitants peuvent assumer à leur tour les valeurs du régime national-catholique du général Franco et en devenir les sujets.

Dans l'édition de 1946, comme dans celle de 1942, les différents services coloniaux et les entreprises étalèrent leurs produits : le café, le cacao et le bois. On exposa aussi des affiches explicatives, on réalisa des peintures murales et quelques dioramas où l'on montrait ce que devait être une plantation de cacao de Guinée.

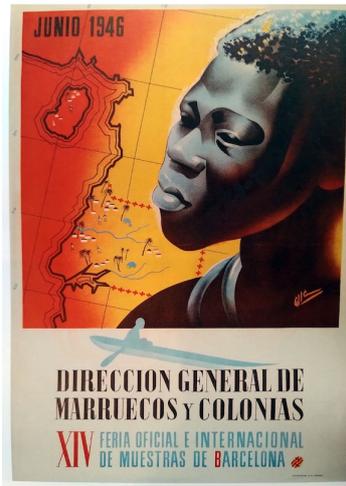


Fig. 12

Affiche. XIV Feria Oficial e Internacional de Muestras de Barcelona (1946).

Collection privée.

La *Feria Internacional de Muestras* de Barcelone de 1946 offre une reconstruction semblable, bien que mieux décorée. À cette occasion, les murs de la cafétéria furent recouverts de panneaux muraux sur lesquels on montrait les industries espagnoles du golfe de Guinée et leurs systèmes d'exploitation et de transport des produits depuis le pays africain vers l'Espagne, sans avoir recours, dans ce cas concret, à la présence physique d'autochtones. Les photographies de la célèbre maison Brangulí de Barcelone en témoignent ; certaines d'entre elles ont été reproduites dans la revue *África*.

Le Musée national d'anthropologie de Madrid : centres de savoir, centres de pouvoir

Vers la fin du XIXe siècle et le début du XXe, l'anthropologie sociale et culturelle s'institutionnalise en tant que discipline académique. C'est le moment où l'on inaugure les nouveaux musées d'anthropologie aussi bien en Espagne qu'en Europe, un processus qui diffère selon les contextes métropolitains d'expansion coloniale. À ce sujet, les traits communs et les différences que nous pouvons établir entre le musée d'ethnographie du Trocadéro de Paris, plus tard musée de l'Homme, le Musée du Congo belge de Tervuren et le musée Pitt Rivers d'Oxford sont très significatives.



Fig. 13

Modèle en plâtre. *Femme guinéenne* (c. 1910).

Museo Nacional de Antropología, Madrid.

Le projet scientifique du Musée national d'anthropologie, ethnographie et préhistoire de Madrid (fondé en 1910), dont il faut souligner le discours évolutionniste récurrent, avec ses hiérarchies raciales et culturelles, et qui se prolongera jusqu'à la fin du franquisme, fut beaucoup moins ambitieux. D'après Francisco de Santos Moro, sous le franquisme, le musée devait « promouvoir la fierté d'être espagnol [...] encourager l'esprit d'aventure [...] et obtenir la reconnaissance de beaucoup de pays intégrés au monde civilisé grâce aux navigateurs, colonisateurs et missionnaires espagnols ». Le devoir du musée était de « contribuer à la formation de nos fonctionnaires au Maroc et dans les colonies à travers une formation anthropologique et ethnographique qui les prépare pour comprendre les cultures indigènes et pour les conduire dans une voie sûre qui permettra le développement et l'adaptation des coutumes et institutions régionales en accord avec l'idéologie et les orientations modernes [43] ».

Les collections africaines du Musée d'anthropologie de Madrid se constituèrent bien évidemment à partir des objets récoltés par les expéditions scientifiques promues par l'administration coloniale. Ainsi entrèrent dans le musée la collection d'objets de Guinée, du Gabon et du Nigéria de Luis Sorella Guaxardo-Faxardo, lieutenant d'infanterie de marine qui longea en 1886 la côte occidentale de l'Afrique depuis le Sénégal jusqu'au Gabon, dans une expédition scientifique organisée par le gouverneur général de l'île – même si cette expédition servira, aussi, à « pacifier » la zone, euphémisme pour parler de la soumission des Bubis de l'île de Fernando Poo ; la collection d'objets du capitaine d'infanterie Emilio Bonelli, qui voyagea en 1887 dans le golfe de Guinée ; ou celles d'Amado Ossorio, Manuel Iradier, Montes de Oca, Manuel Martínez de la Escalera ou Ignacio Bauer. Le musée de Madrid reçut des collections d'autres musées européens comme le Musée royal d'ethnologie de Berlin ou le Muséum national d'histoire naturelle de Paris, en particulier quelques moulages de corps entiers représentatifs de différentes typologies ethniques et des bustes en plâtre peint.

En 1910, grâce à Manuel Antón, depuis lors directeur du musée, le Musée d'anthropologie se

sépare définitivement du Muséum national de sciences naturelles et devient le Musée d'anthropologie, d'ethnographie et de préhistoire. Tout au long de son existence, ce musée restera ouvert à tout ce qui se passait dans d'autres aires géographiques. Manuel Antón (chef de la section d'anthropologie, ethnographie et préhistoire à partir de 1883) étudia au Laboratoire d'anthropologie du Muséum d'histoire naturelle de Paris avec le professeur d'anthropologie René Verneau. De tendance évolutionniste, ce dernier considérait l'anthropologie comme la science qui devait étudier les races et leurs variétés, comme le montre bien son ouvrage *Les races humaines*. Francisco de Santos Moro souligne que « les connaissances apprises par Manuel Antón durant son séjour à Paris seront mises à l'épreuve lors de l'Exposition générale des îles Philippines, qui eut lieu en 1887, et, des années plus tard, à l'occasion de l'exposition sur les Ashanti [44] ». Antón profita de sa visite au « village ashanti » de Madrid pour prendre des mesures anthropométriques. Une partie importante de la collection de photographies de Xatard et Derrey furent déposées au Musée d'anthropologie de Madrid.

Une des collections photographiques du Musée d'anthropologie de Madrid, en provenance d'un musée parisien, très probablement le Muséum national d'histoire naturelle d'après les fiches d'identification, attire vivement l'attention. Il s'agit d'une collection d'images d'un « village soudanais » qui fut installé en 1895 sur le Champ-de-Mars et auquel participèrent 300 autochtones. Les photographies furent prises dans l'enceinte de l'exposition mais aussi dans un espace préparé pour l'occasion, car on observe clairement la différence entre les représentations prétendument réalistes et les photographies typologiques et anthropométriques. Ce procédé nous éclaire sur les processus qui permirent de former les collections ethnographiques des musées d'anthropologie où fut mis en pratique un critère que nous pourrions appeler « de vérité-autorité » : qu'une photographie figure dans les archives photographiques de l'institution, quels que soient son origine ou son auteur, supposait *eo ipso* une légitimité documentaire dont se serviraient ultérieurement les différentes publications académiques qui en feraient usage. En fait, les négatifs de ces photographies et un bon nombre de copies sur papier viendront intégrer, plus tard, la photothèque du musée de l'Homme puis l'iconothèque du musée du Quai Branly.

La circulation des photographies, c'est-à-dire leur utilisation dans des contextes différents sans tenir compte de leurs conditions de production, expliquerait la confusion des genres, situation habituelle durant les premières décennies du XXe siècle. Souvent, des images identiques seront mises au service soit de l'exotisme populaire, soit de l'illustration des discours « savants ». Dans ce contexte, certaines d'entre elles deviendront des icônes du fait de leur reproduction autant dans des publications à prétention scientifique que dans des revues, cartes postales, affiches de cinéma, etc. Nous en trouvons un bon exemple dans la photographie de profil d'Uru, une femme mangbetu, réalisée lors de la Croisière noire Citroën. [45] La forme de son crâne, rehaussé d'une coiffure qui exagère encore plus sa projection vers l'arrière, contraste avec son cou projeté vers l'avant, tout en faisant ressortir son menton. La diffusion massive de cette photographie la transformera, elle aussi, en icône, sous forme de carte postale ou d'affiches annonçant les expositions et les projections de

documentaires au retour de l'expédition [46]. Elle apparaîtra dans le grand ouvrage collectif, coordonné par Pedro Bosch Gimpera, *Las razas humanas. Su vida, sus costumbres, su historia, su arte*, publié en 1928 et réédité plusieurs fois durant les décennies postérieures. On note dans les légendes de cet ouvrage le soin exquis avec lequel sont indiqués, les origines institutionnelles et, s'ils sont connus, les auteurs d'un très remarquable corpus de photographies reproduites, chose peu fréquente à l'époque.



Fig. 14

Livre. Pedro Bosch Gimpera (ed.) *Las razas humanas*, vol. 2. Instituto Gallach de librería y ediciones, Barcelone (1945).

Biblioteca de Humanidades de la Universitat de València [Joan Reglà].

Savoir scientifique et propagande coloniale durant le franquisme

Outre le Musée d'anthropologie de Madrid, pendant les deux premières décennies du XXe siècle furent fondées en Espagne des institutions cherchant à réunir les connaissances scientifiques relatives aux colonies. Ces recherches étaient naturellement liées au pouvoir colonial, et il va de soi qu'elles le furent avec d'autant plus d'intensité durant la dictature de Miguel Primo de Rivera et le premier franquisme. Ce dernier renforça en effet la politique coloniale, de même que le rôle joué par l'Église catholique en Guinée espagnole, notamment à travers l'ordre missionnaire des « claretianos ». Une des mesures les plus importantes prises par son gouvernement fut la création de la direction générale du Maroc et des Colonies, chargée de la gestion des affaires coloniales. Dirigée à partir de 1925 par Miguel Núñez de Prado, elle mit au centre de sa politique la propagande, comme cela apparut clairement dans les différents évènements qui auront lieu dans la métropole en relation avec les possessions espagnoles du golfe de Guinée, comme, par exemple, la *Feria Muestrario* de Valence.

Un autre service de propagande important créé durant le premier franquisme fut l'Institut d'études africaines (IDEA), une institution fondée en 1945 qui dépendra ultérieurement du Centre supérieur pour la recherche scientifique (CSIC), mais qui, en réalité, était au service

de la direction générale du Maroc et des Colonies. [47] L'IDEA prit en charge l'organisation d'expositions, conférences et autres activités de vulgarisation censées faire connaître la réalité des colonies. En son sein fut créée, en 1926, la revue *África*, continuation de la *Revista de tropas coloniales*, fondée en 1924 par le général Gonzalo Queipo de Llano (personnage-clé dans le putsch du 18 juillet 1936) et par Francisco Franco, alors lieutenant-colonel. La revue publiait des articles, richement illustrés avec des photographies et dessins, sur des sujets divers mais toujours en rapport avec le monde colonial. Les chroniques sur les expéditions scientifiques et les textes d'ethnographie se mêlaient aux articles commémorant les hauts faits des Espagnols en Afrique ; on y parlait aussi d'éducation et d'évangélisation des autochtones, on philosophait sur la mentalité du Guinéen, on annonçait des concours de peinture coloniale et l'on faisait de la publicité pour les sections coloniales des foires économiques dans différentes villes espagnoles : Valence, Barcelone, Saragosse, Santander, Gijón ou Logroño. Quand il était question des coutumes indigènes, réapparaissaient les stéréotypes caractéristiques vouant les populations africaines à la superstition et à la pratique de rituels sauvages ancestraux opposés à la science, en particulier à la médecine et aux pratiques hygiénistes.

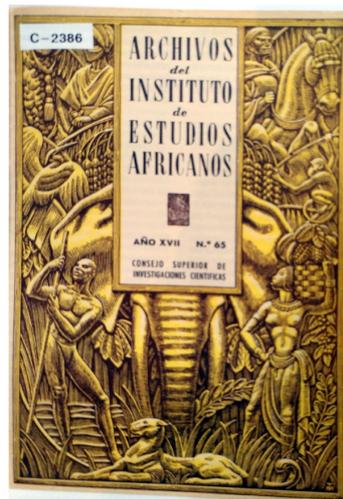


Fig. 15

Cahier. *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, año XVII, n° 65, Madrid, 1963.

Biblioteca de Humanidades de la Universitat de València {Joan Reglà}.

Ajoutons que l'IDEA créa la collection « Archivos del Instituto de Estudios Africanos », qui sera active jusqu'en 1966. Parmi les titres publiés, figurent *En el país de los pamúes* (1947) d'Emilio Guinea, *Notas para un estudio antropológico del bubu de Fernando Po* (1949) de Carlos Crespo Gil Delgado ou *La persona pamúe desde un punto de vista biopolítico* (1951) de Jesús Fernández Cabezas. Ces publications se distinguent moins par la qualité de leurs recherches ethnologiques et ethnographiques, que par le fait qu'elles reprennent à leur compte les mêmes stéréotypes ethniques relatifs aux Guinéens que l'on pouvait déjà trouver dans les éditions coloniales apparues tout au long des trois premières décennies du XXe siècle. Il est significatif qu'en 1963, le texte d'ouverture du numéro 65 de la revue de l'Archivo del Instituto

de Estudios Africanos ait été la conférence donnée le 23 novembre 1962 dans les salles du CSIC par Ramón Menéndez Pidal, « El Padre Las Casas y La Leyenda Negra ». Après une reconstruction sommaire de la chaîne textuelle qui, selon l'auteur, forgea la légende noire à coup de propos anti-espagnols et anticatholiques, Menéndez Pidal s'en prend directement à ce qu'il considère être l'ossature et le support fondamental de la légende : l'œuvre du père Las Casas et, notamment, sa *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Dans sa diatribe contre Las Casas, il l'accuse de penser et d'agir sans prendre en compte le consensus établi entre les juristes et les théologiens de l'époque. Ce consensus évoqué concerne l'esclavage des Indiens dans les encomiendas, capturés au cours des guerres justes qui auraient été menées contre eux. Menéndez Pidal estime que ce statut de « guerre juste » ne souffre pas la contestation. Entraîné par son désir de polémiquer, il accuse aussi Las Casas de conserver une attitude ambiguë à propos de l'esclavage.

Il affirme [Las Casas] que tous *les Indiens esclaves* doivent être libérés car les guerres qui les rendirent esclaves ont toutes été, *sans exception*, injustes ; mais il considère *tous* les noirs comme des esclaves légaux et encourage fortement l'envoi de milliers d'esclaves noirs en Amérique, en considérant que les Portugais, qui en ont fait des esclaves, menaient en Afrique des guerres qui étaient *toutes, sans exception, justes*[48].

Or, pour l'auteur, la plus grande erreur de Las Casas fut d'employer une « grande partie de son action à calomnier tous les “conquistadors” par des mensonges et accusations d'impostures » afin de défendre les Indiens des prétendues cruautés qu'ils subissaient[49]. La conférence de Menéndez Pidal, donnée en 1962, fut publiée dans les *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* en 1963 ; l'indépendance de la Guinée fut proclamée en 1968. Faut-il expliquer pourquoi une conférence sur les avatars de la conquête de l'Amérique, critiquant féroce ment celui qui en avait remis en question les moyens, fut publiée dans une revue d'études africaines ? Parler de la conquête de l'Amérique permettait en réalité de faire l'apologie de la domination coloniale de l'Afrique (sans oublier le Maroc, devenu indépendant en 1956).

De l'image fixe à l'image en mouvement. Documentaire, actualités et cinéma de fiction

Dans le contexte de la consommation culturelle de masse, l'image filmique occupe une place de choix. Dans ce domaine se produit également un mouvement d'aller et retour entre les prétentions d'objectivité scientifique et la fiction imaginée. Des correspondances insoupçonnées, de fond et de structure, entre le cinéma de divertissement, les documentaires ethnographiques et les actualités filmées se font jour.

Les images du NO-DO [50], mélangeant approche géographique et ethnographique et propagande coloniale, justifient l'action coloniale espagnole sous le franquisme comme un progrès civilisateur et évangélicisateur. On retrouve ces mêmes procédés dans certains documentaires de Manuel Hernández Sanjuán, filmés entre 1944 et 1946 sur commande de la

direction générale du Maroc et des Colonies, comme, par exemple, *Misiones de Guinea*, un film documentaire présenté en 1948^[51].

La diffusion de stéréotypes culturels n'aura pas été une caractéristique propre aux documentaires et aux actualités. D'après María Dolores Fernández-Figares Romero de la Cruz, le cinéma espagnol pendant les années 1940 et 1950 perpétue les stéréotypes élaborés par le colonialisme en les convertissant en spectacle : « Les tentatives de documentation de la réalité africaine ont été dépassées par les récits de fiction ^[52]. » Prenons comme exemple *Fiebre* de Primo Zeglio (1944), *El obstáculo* d'Ignacio F. Iquino (1945), *Afán Evú (El bosque maldito)* de José Neches (1945), *Misión blanca* (1946) de Juan de Orduña, *A dos grados del Ecuador* (1953) d'Angel Vilches ou *Bella, la salvaje* (1952) de Raúl Medina ^[53]. Ces films servirent à la diffusion des idées du régime franquiste et à faire découvrir aux Espagnols les richesses des colonies. Ajoutons que beaucoup d'entre eux reprenaient des intrigues et des situations propres aux actualités et aux documentaires : des missionnaires omniprésents prêts à répandre la vraie religion parmi les sauvages, une médecine aux mains de l'Église comme preuve de la supériorité de la civilisation, l'introduction des formes de production capitaliste dans des sociétés non centralisées, etc.

Néanmoins, ces productions ne connaîtront jamais le succès du cinéma hollywoodien, pas même en Espagne, ce qui expliquerait qu'il soit difficile d'en trouver traces pour certaines d'entre elles à l'heure actuelle. Un des meilleurs exemples de superproduction cinématographique nord-américaine à grand succès tournée en Afrique fut la version de 1950 des *Mines du roi Salomon*. Certains passages du film ont été tournés au Rwanda, en Ouganda-Burundi et au Kenya, pour les scènes de nature et faune sauvage, lesquelles contrastent avec les plans filmés où apparaissent les protagonistes lors de leur épopée. Ajoutons que le film disposa de figurants masaï et tutsi, ce qui contribuait au réalisme de l'action. Mais s'il y a un film d'Hollywood qui se détache de tous les autres, et si nous comparons sa structure narrative avec le documentaire *Misiones de Guinea*, c'est bien *La Sorcière blanche*. Dans le documentaire de Hernández Sanjuán comme dans le film d'Henry Hathaway, apparaît le même schéma thématique : la supériorité de la science, en particulier de la médecine, non seulement plus efficace, mais qui, en rivalisant avec l'idolâtrie et le fétichisme locaux, devient le meilleur moyen pour se substituer aux formes supposées irrationnelles de la pensée primitive ; à cet effet sont juxtaposées des scènes de fiction et des images ethnographiques hors contexte : au lieu d'utiliser des groupes d'autochtones pour jouer devant la caméra, on a recours à des images produites dans des contextes différents que l'on incorpore à un film de fiction. À cet effet, dans sa bande-annonce, après nous avoir avertis que l'Afrique ne s'était jamais révélée aussi violente et mystérieuse, et nous avoir présenté les protagonistes – Susan Hayward, Robert Mitchum et Walter Slezak –, les populations africaines sont réduites à un « colorful cast of thousands » et figurent comme telles au générique du film.

Même après l'émancipation des colonies et le processus complexe de construction des nouveaux États africains, nous trouvons encore dans les anciennes métropoles impériales –

sous forme de nouvelles représentations – des cas non exempts de cet héritage. Pour bon nombre d'entre eux, l'écran reste le principal moyen de diffusion. Certains documentaires et certaines émissions, s'abritant derrière l'alibi de la compréhension culturelle hypostasiée, font revivre les lieux communs les plus éculés. C'est aussi le cas des campagnes publicitaires des agences de voyages, amplifiées aujourd'hui grâce à internet. Cependant, il est un phénomène encore loin d'être suffisamment étudié en Espagne : celui des photographies circulant sur internet sous la forme de sites qui fonctionnent comme des albums de famille ayant vécu dans les colonies sous domination espagnole et revenues en Espagne, des albums de famille communautaires en quelque sorte [54]. Ces images deviennent le support iconique de la mémoire des anciens colons, mais aussi de la *mémoire affiliative* de ceux qui étaient alors des enfants ou n'ont pas du tout connu le monde de leurs parents. Il s'agit d'un cas particulier et caractéristique de ce que Marianne Hirsch a appelé la « post-mémoire » [55]. Aussi bien dans une situation que dans l'autre, on remémore le passé tout en l'élaborant grâce à un patrimoine d'images qui véhiculent des émotions, des attaches, des valeurs et des cadres de compréhension qui réactivent les attitudes de la domination coloniale.



Fig. 16

Carte postale. *Pabellón de la Guinea española en la Exposición Iberoamericana de Sevilla (1929)*.

Collection privée.

[1] Hasan G. López Sanz & Nicolás Sánchez Durá (ed.), *Let's bring blacks home! Imaginación colonial y formas de aproximación gráfica de los negros de África (1880-1968)*, Valence, PUV, 2020. Ce texte a été rédigé dans le cadre des projets de recherche « Imágenes, acción y poder : agencia icónica y prácticas de la imagen contemporánea » (Référence : FF12017-84944-P), financé par le ministère de l'Économie et de la Compétitivité du Gouvernement espagnol, et « Intercultural Understanding, Belonging and Value : Wittgensteinian Approaches » (Référence : PGC2018-093982-B-100), financé par le ministère de la Science, de l'Innovation et des Universités. Article traduit par Antoni Domènech i Alcover.

[2] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, Plon, Paris, 1965, p. 234 et *passim*.

[3] *Ibid.*, p. 260-261.

[4] Aristote, *Politique, Livres I à VIII*, Jean Aubonnet (trad.), Gallimard, Paris, coll. «Tel», 1993, 1260a et 1255b.

[5] Pour plus de détails, voir Nicolás Sánchez Durá, « Soberbia, racionalidad y sujeto en el discurso antropológico clásico », dans Manuel Cruz (comp.), *Tiempo de Subjetividad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 39-64.

[6] Il ne faudrait pas oublier quelques expéditions précoces vers l'intérieur. Par exemple, celle de João Afonso d'Aveiro à la cour du royaume du Bénin en 1486 ; ou celle de Richard Johnson, qui en 1620 parcourut le fleuve Gambie. Mériterait une mention à part l'Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa, fondée à Londres vers 1788. En 1795, l'association demanda à l'Écossais Mungo Park d'avancer depuis l'embouchure du Gambie jusqu'au fleuve Niger. Le voyage de Mungo Park inaugura un nouvel esprit de voyages de reconnaissance qui serait celui du XIXe siècle. Ajoutons les noms des voyageurs expéditionnaires déjà inscrits dans la mythologie occidentale : Livingstone et l'Afrique australe, Richard F. Burton et les « Montagnes de la Lune », Speke et les sources du Nil, Henry Morton Stanley et le traçage du fleuve Congo, le séjour de trois ans de Theodore Westermarck au Congo... et un bon nombre de militaires, voyageurs, administrateurs et connaisseurs aujourd'hui oubliés, qui ont contribué aux progrès cartographiques et fourni des renseignements que l'on considérerait actuellement, par analogie, comme étant « ethnographiques » (voir Urs Bitterli, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten"*, C.H. Beck Verlag, Munich, 1991).

[7] Léon l'Africain, *Descripción de África*, cité dans Joan Bestard et Jesús Contreras, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, Barcanova, Barcelone, 1986, p. 93. Pour une étude en détail de la figure de Léon l'Africain, voir Natalie Zemon Davis, *Léon l'Africain, un voyageur entre deux mondes*, Payot, Paris, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2014.

[8] Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, La Découverte poche, Paris, 2015, p. 26.

[9] *Ibid.*, p. 26-27.

[10] Cité dans Achille Mbembe, *ibid.*, p. 76.

[11]
Ibid., p. 73.

[12] Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Frédéric Keck (prés. et notes), Flammarion, Paris, coll. « Champs classiques », 2010, p. 613.

[13] *Ibid.*, p. 623.

[14] *Ibid.*, p. 626. On sait que Lévy-Bruhl, dans la dernière étape de sa vie, changea d'avis dans ses *Carnets*.

[15] Nous utilisons l'expression de Jack Goody dans *The expansive moment. Anthropology in Britain and Africa 1918-1970*, Cambridge University Press, 1995.

[16] Edward E. Evans-Pritchard, « The intellectualist (English) interpretation of magic », *Bulletin of the Faculty of Arts I*, 1933, p. 283. Nous soulignons.

[17] Pour un plus large développement de la question, voir Nicolás Sánchez Durá, « La estela de una polémica y la estirpe de Wittgenstein. Reivindicación (tardía) de Peter Winch », in Germán Cano, Eduardo Maura et Eugenio Moya (ed.), *Constelaciones intempestivas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, p. 395-420.

[18] Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*, Claude Maisonnat et Josiane Paccaud-Huguet (prés. et notes), Jean-Jacques Mayoux (trad.), GF Flammarion, Paris, 2017, p. 52, n. 1.

[19] *Ibid.*, p. 100-101.

[20] *Ibid.*, p. 100.

[21] Voir Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Sandrine Lemaire & Eric Déroo, *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, La Découverte, Paris, 2004.

[22] Emmanuel Garrigues, *L'Ethnographie. Villages noirs. Zoos humains*, La Découverte, Paris, 2003.

[23] William F. Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Oxford University Press, New York, 1979. Sur les différentes utilisations philosophiques et politiques de la figure du cannibale, voir Cătălin Avramescu, *An intellectual History of Cannibalism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2009.

[24] Fernando Nicolay, *Historia de las creencias. Supersticiones, usos y costumbres (según el plan del decálogo)*, tome II, Anaconda, Buenos Aires, 1946, p. 157.

[25] Roland Oliver & Anthony Atmore, *L'Afrique depuis 1800*, PUF, Paris, 1970.

[26] Voir l'introduction de Robert Hampson à Conrad, *Heart of Darkness*. Édition et introduction de Robert Hampson, Penguin, Londres, 1995, p. xvi-xxiii.

[27] Nous trouvons très intéressante la critique de Jack Goody sur l'application faite par Elias de sa propre théorie (exposée dans *The Civilizing Process*, 1939) en Afrique, notamment au Ghana, où il vécut et où il enseigna pendant trois ans à l'université d'Accra pendant les années 1960. Pour Elias, les peuples « les plus simples » – il refuse le terme « primitifs » – se trouveraient en effet dans un état de civilisation différent du nôtre, vu leurs caractéristiques religieuses polythéistes et sacrificielles (ce qui conduirait à supposer une formation et une structure différentes du sur-moi et de sa relation avec l'ego), et leur art (non naturaliste, d'une moindre charge expressive et émotionnelle). Mais Elias ne croit pas que cela revienne à considérer les Ghanéens comme dotés d'une rationalité arriérée. Voir Norbert Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, Les éditions sociales, coll. « Les parallèles », Paris, 1995. Pour Goody, Elias ne fait que projeter la « folk-notion of *Naturvolk* » sur les Ghanéens. Voir Jack Goody, « The "Civilizing Process" in Ghana », *Archives of European Sociology*, XLIV, 1, 2003, p. 61-73 et « Elias and the anthropological tradition », *Anthropological Theory*, vol. 2, 4, 2002, p. 401-412.

[28] Certains auteurs ont affirmé que la troupe avait aussi pu passer par Valence. Nous sommes convaincus qu'il n'en fut rien et qu'il s'agit d'une erreur due au fait qu'une série de photographies qui témoignent du passage des Ashanti en Espagne fut prise par le photographe d'origine française installé à Valence Jules Derrey Beccard (Julio Derrey).

[29] Cité dans Luis Ángel Sánchez Gómez, « Exhibiciones etnológicas vivas en España : espectáculo y representación fotográfica », in Carmen Ortiz García, Antonio Cea Gutiérrez & Cristina Sánchez Carretero (éd.), *Maneras de mirar: lecturas antropológicas de la fotografía*, CSIC, Madrid, 2005, p. 45.

[30] « Noticias sobre los Ashanti », in *Actas de la Sociedad Española de Historia Natural*, 1897, p. 215.

[31] *Ibid.*

[32] Voir, par exemple, *La Vanguardia*, 9 juillet 1913.

[33] *La Vanguardia*, 25 mai 1913.

[34] *Ibid.*, p. 1057.

[35] *Revista hispano-africana*, n° 5, mai 1929, p. 12.

[36] Luis Ángel Sánchez Gómez, « Human zoos or ethnic shows ? Essence and contingency in living ethnological exhibitions », *Cultural and History Digital Journal*, 2 (2), décembre 2013, p. 5.

[37] *Levante*, 10 mai 1942.

[38] Voir Raúl Sánchez Molina, *El pamúe imaginado*, UNED, Madrid, 2011.

[39] *Las Provincias*, 25 avril 1942.

[40] *Levante*, 12 mai 1942.

[41] Juan Aranzadi, « Estereotipos étnicos de los indígenas en los primeros estudios coloniales sobre la Guinea española (1900-1936) », in Hasan G. López Sanz & Nicolás Sánchez Durá (ed.), *Let's bring blacks home ! Imaginación colonial y formas de aproximación gráfica de los negros de África (1880-1968)*, *op. cit.*

[42] Luis B. Lluç Garín, *Crónica de los primeros 65 años (1917-1982)*, t. VI (1943-1946), Feria Muestrario Internacional, 1984, p. 564.

[43] Cité dans Francisco de Santos Moro, « Las formas de representación del africano en el Museo Nacional de Antropología », *Anales del Museo Nacional de Antropología*, n° 16, 2014, p. 251.

[44] *Ibid.*, p. 241-242.

[45] {} Cette expédition en autochenilles traversa le continent africain du nord au sud en 1924 et 1925. Son

organisation était en rapport direct avec les actions des différents gouvernements dans le cadre de la crise des colonies après la Grande Guerre pour les mettre en valeur publiquement. L'expédition Citroën chercha le soutien de la communauté scientifique, dans une stratégie qui lui permettait de prendre alors une certaine distance avec d'autres traversées automobiles organisées dans ce même contexte. Mais la Croisière noire ne fut qu'une expédition colonialiste de plus dont la finalité était de démontrer aussi bien ses capacités techniques, mot d'ordre du progrès, que sa suprématie face aux marques de voitures avec lesquelles elle était en compétition sur le marché automobile. Certes, des enseignes comme Renault, Peugeot et d'autres aujourd'hui oubliées, patronnèrent à leur tour de nouvelles traversées en Afrique. Pour une analyse en détail, voir Nicolás Sánchez Durá & Hasan G. López Sanz, *op. cit.*

[46] Voir Nicolás Sánchez Durá & Hasan G. López Sanz, «Uru, el devenir icono de una mujer mangbetu. De la imagen visual a la materialidad de la imagen», in Ana García Varas (ed.), *Materialidad y acción en imágenes* (sous presse).

[47] María Dolores Fernández-Figares Romero de la Cruz, *La colonización del imaginario: imágenes de África*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2003, p. 231.

[48] Ramón Menéndez Pidal, «El padre Las Casas y la Leyenda Negra», *Archivo del Instituto de Estudios Africanos*, Año XVII, n° 65, Madrid, 1963, p. 15.

[49] *Ibid.* p. 16.

[50] *Noticiarios y Documentales* : actualités cinématographiques passant obligatoirement avant la projection d'un film dans les salles de cinéma sous le franquisme (NdÉ).

[51] Voir Pere Ortín & Vic Pereiró, *Mbini. Cazadores de imágenes en la Guinea colonial*, We Are Here Films et Altaïr, Barcelone, 2006.

[52] *Ibid.*, p. 203.

[53] Tous ces films font partie de la liste établie par María Dolores Fernández-Figares Romero de la Cruz dans le livre cité plus haut. Voir aussi Alberto Elena, *La llamada de África. Estudios sobre el cine Colonial español*, ediciones Bellaterra, Barcelona, 2010, p. 213 et suiv.

[54] Voir le site web Crónicas de la Guinea Ecuatorial. <http://bioko.net/galeriaFA/>

[55] Marianne Hirsch, *Family Frames. Photography, narrative, and postmemory*, Harvard University Press, Cambridge, 1997 et Marianne Hirsch, *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*, Columbia University Press, Columbia, 2012.